

# Abhandlungen

Manfred Frank (Tübingen)

Lu Jäger zum 60.

„Selbstgefühl“

Vorstufen einer präreflexivistischen Auffassung von  
Selbstbewusstsein im 18. Jahrhundert\*

## I. Ein Ausgangspunkt bei Novalis

Zu Beginn der *Fichte-Studien* (vom Herbst 1795) raisonneiert Novalis über die Weise, wie der Philosophie gegeben sein könnte, womit sie vorzüglich befasst ist:

Was könnte es wohl seyn?

Sie handelt von einem Gegenstande, der nicht gelernt wird. Wir müssen aber alle Gegenstände lernen – Also von gar keinem Gegenstande. Was gelernt wird muß doch verschieden seyn von dem Lernenden. Was gelernt wird ist ein Gegenstand – also ist das Lernende kein Gegenstand. Könnte also die Philosophie vielleicht vom Lernenden handeln, also von uns, wenn wir Gegenstände lernen?

Die Philosophie ist aber selbst im Lernenden. Nun da wird sie Selbstbetrachtung seyn. Ey! wie fängt es der Lernende an sich selbst in dieser Operation zu belauschen. Er müßte sich also lernen – denn unter lernen verstehen wir überhaupt nichts, als den Gegenstand anschauen und ihn mit seinen Merckmale[n] uns einprägen. Es würde also wieder ein Gegenstand. Nein Selbstbetrachtung kann es nicht seyn, denn sonst wäre sie nicht das Verlangte. Es ist ein Selbstgefühl vielleicht. Was ist denn ein Gefühl?

/Die Philosophie ist ursprünglich ein Gefühl. Die Anschauungen dieses Gefühls begreifen die filosofischen Wissenschaften./<sup>1</sup>

Das Lernende ist seiner radikalen Subjektivität kann kein Gegenstand (auch kein Gegenstand der später so genannten ‚Reflexion‘) sein. Gegenstände lassen sich betrachten. Von ihnen lässt sich wissen, denn

\* Dies ist die Vortragsfassung eines Buchs, das, meine Thesen gründlich belegend und vermehrend, diesen Herbst im Suhrkamp Verlag erscheinen wird.

<sup>1</sup> Novalis, *Schriften*. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Stuttgart 1960 ff. (hinfort zit.: *NS*), II, 113, Nr. 15, Z. 12 ff.

„Wissen kommt her von Was“<sup>2</sup> Indem ‚Selbstgefühl‘ als Kandidat für die Weise erwogen wird, wie die radikale Subjektivität mit sich selbst bekannt ist, ohne sich darum wissen, wird es als Kandidat für eine Form ungegenständlichen Bewusstseins erwogen. Und da es sich um ein Bewusstsein von sich handelt, muss die Art von Gefühl, die hier vorliegt, als Selbstgefühl spezifiziert werden. Auch als Glaube wird sie (mit Jacobi) charakterisiert: „Was ich nicht weis, aber fühle / das Ich fühlt sich selbst als Gehalt / glaube ich.“<sup>3</sup>

Wenig vorher hatte Novalis das Bewusstsein als einen Bezug aufs Sein innerhalb des Seins bestimmt.<sup>4</sup> ‚Sein‘ oder, wie Novalis mit Jacobi sagt: „Urseyn“<sup>5</sup>, heißt auch „Existenz“ oder „Nur Seyn“. Sein Charakter ist ‚Begriffs-‘ und ‚Modifikationslosigkeit‘ (also Unbestimmtheit).<sup>6</sup> Es ist das einzige Thema der Philosophie und wird nicht gewusst, sondern gefühlt oder geglaubt: „Nur aufs Seyn kann alle Philosophie gehn. Der Mensch fühlt die Grenze [...]; er muß sie glauben, so gewiß er alles andre weiß.“<sup>7</sup>

Welchen Zusammenhang gibt es nun zwischen dem Selbst- und dem Existenzgefühl? Das wollen wir im Folgenden besser verstehen lernen, und zwar durch eine Erkundung der Tradition, in der Novalis dachte. Fürs erste müssen wir uns mit einer Intuition begnügen, die kommende Begründungen nur antizipiert. Novalis scheint – wie mehrere Denker des frühromantischen Jahrzehnts – geglaubt zu haben, das Gefühl als das epistemische Organ für eine ungegenständliche Vertrautheit mit sich sei auch das Organ für die Auffassung des Seins in seiner radikalen Vorbegrifflichkeit, natürlich ebenso des eigenen. Beginnen wir mit der Frage, die Novalis selbst stellt:

## II. „Was ist denn ein Gefühl?“

Der Ausdruck nimmt das lateinische *sensus/sensatio* (frz. und engl. *sens[e]/sensation* bzw. *sentiment*) auf. Im Deutschen steht ‚Gefühl‘ fast *indistincte* neben ‚Empfindung‘, obwohl es Autoren gibt, die einen Unterschied machen.<sup>8</sup> Die Bedeutung oszilliert zwischen ‚Tast-

<sup>2</sup> aaO., S. 105, Z. 23.

<sup>3</sup> aaO., Z. 11 – 13.

<sup>4</sup> aaO., S. 106, Z. 4 ff.

<sup>5</sup> aaO., S. 142, Z. 13.

<sup>6</sup> aaO., Z. 20.

<sup>7</sup> aaO., S. 107 o.

<sup>8</sup> Michael Hissmann: *Ueber den inneren Sinn, und die innere Empfindungen*, 91/ 93–174, = *Dritter der Psychologische[n] Versuche, ein Beytrag zur esoterischen Logik*, Frankfurt/Leipzig 1777 (21788), hier: S. 98; vgl. S. 106, 159 f.

sinn‘ (einem unmittelbaren Berühren des Gegenstandes, *pars pro toto* für jeden sinnlichen Direktkontakt mit Gegenständen) und einer reflektierten Art und Weise, Sinneserlebnisse zu verarbeiten (dem Gefühl der Lust und Unlust oder von Schmerz und Freude, wie auch gesagt wird). Das Gefühl der Lust und Unlust bewertet, grob gesagt, die Tauglichkeit des empfangenen Eindrucks zur Beförderung oder Hemmung des Lebens.<sup>9</sup> Damit ist Kants Klassifikation der Gefühle vorgegeben. Sie werden eingeteilt in solche, die ‚objektive‘ Eindrücke der Wirklichkeit verarbeiten (das „Materielle [Reale] derselben [wodurch etwas Existirendes gegeben wird]“; das sind die ‚Empfindungen‘ *sensu stricto*), und solche, die ‚subjektiv‘ Sinneserlebnisse (reflektierend) bewerten, insbesondere ästhetisch,<sup>10</sup> und darum nur uneigentlich ‚Empfindungen‘ heißen.<sup>11</sup>

Zu einem ähnlichen, wenn auch im einzelnen differenzierteren Ergebnis waren die Gefühlstheorien des 17. und frühen 18. Jahrhunderts gekommen. Sie hatten – grob gesagt – Gefühle irgendwo zwischen Wahrnehmungen und Urteilen angesiedelt.<sup>12</sup> Einige, wie der Ekel, ähneln in der Unmittelbarkeit ihres Sich-Einstellen auf physische Reize hin mehr einer Wahrnehmung (die Auffassung von Descartes in *Les Passions de l'âme*), andere, wie die Bewunderung oder die Beschämung, eher einem evaluativen Urteil (die Auffassung Humes im II. Buch seines *Treatise of Human Nature*).

Wir müssen nun einen kurzen Blick auf das Kompositum ‚Selbstgefühl‘ werfen.

### III. Zwei Wortbedeutungen von ‚Selbstgefühl‘

Die Bestandteile dieses Ausdrucks sind erst spät in der deutschen Sprache aufgekommen. Als Bezeichnung einer gehobenen moralischen Selbstbewertung (unserem ‚Selbstwertgefühl‘ vergleichbar) scheint der Ausdruck seit dem 17. Jahrhundert geläufig, auch umgangssprachlich, während die zweite Bedeutung (Kenntnis der eigenen seelischen Vorgänge) auf Basedows Übersetzung des engli-

<sup>9</sup> [Immanuel] *Kant's Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin (Reimer), (später:) von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin und Leipzig (später: Berlin) (de Gruyter), bisher 30 Bde., Berlin 1900 bzw. 1911 ff. (hinfort zit.: AA), Bd. VII, S. 153.

<sup>10</sup> Komplizierter steht es um die moralischen Gefühle (wie die Achtung), die ich hier übergehe.

<sup>11</sup> Vgl. KU B XLII ff; S. 4 f. [dort auch die Rede vom „Lebensgefühl“] und S. 8 f.

<sup>12</sup> Gianfranco Soldati: „Rationalität der Gefühle“. In: *Emotion und Vernunft – Émotion et rationalité. Studia philosophica*, Vol. 59/2000, S. 109-127.

schen ‚inner [oder ‚internal‘] sense‘<sup>13</sup> zurückzugehen scheint und nur im spezialistischen Kontext der empirischen Psychologie des endenden 18. Jahrhunderts eine allerdings mächtige Karriere machte. Diese Tradition hat dann auch dafür gesorgt, dass Selbstgefühle typischerweise als gegenständliche Kenntnisse verstanden wurden, in denen ein mentaler Observator gleichsam auf seine seelischen Zustände, auf den Träger dieser Zustände oder auf die persönliche Identität eines bewussten Lebens *over time* gerichtet war. Ein solches, wie Hissmann es nennt, ‚Sich-auf-sich-Zurückbeugen‘ der Seele hatten schon Descartes und Leibniz ‚Reflexion‘ genannt (im Gegensatz zum Wolff-Kantischen Wortgebrauch, wonach es das begriffsbildende Überdenken von Vorstellungen nach Kriterien der Differenzierung und der Vergleichung meint). Auch Locke verwendet den Ausdruck im cartesischen Sinne; und auf diese Verwendung stützt sich die empirisch-psychologische Tradition in Deutschland weitgehend.<sup>14</sup> So ist im Blick auf das Selbstgefühl häufig die Rede von einer „Beobachtung [unserer] selbst“.<sup>15</sup> Das war der Sinn, den Novalis eingangs für den Gehalt des Selbstgefühls abgewiesen hatte.

#### IV. Novalis' Abgrenzung von Fichte: Selbstgefühl als Gefühl einer Abhängigkeit vom Sein

Was wissen wir über Friedrich von Hardenbergs Kenntnis dieser Tradition? Die nächstliegende Quelle ist Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, vor allem deren praktischer Teil von 1795 sowie der *Grundriss der Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*.<sup>16</sup> Fichtes Auffassung unterscheidet sich aber von der Hardenbergschen in einer wichtigen Rücksicht. Fichte deutet das Gefühl als Effekt einer Bestimmung, durch welche die ins Unendliche strebende *Tätigkeit*, als die er die Anschauung des absoluten Ich deutet, sich selbst *als* bestimmte Tätigkeit fasslich wird. Das setzt die metaphysische These voraus, dass das Ich eigentlich aller Bestimmung zuvorbesteht und dass auch die Tätigkeit nur ein Schema ist, unter dem das Absolute sich der Anschauung kenntlich macht. Nach dem alten Grundsatz des

<sup>13</sup> Johann Bernhard Basedow (1764): *Philalethie. Neue Aussichten in die Wahrheiten und Religion der Vernunft bis in die Grenzen der glaubwürdigen Offenbarung*. 2 Bde., Altona, II, § 10.

<sup>14</sup> Hissmann 1777, S. 97, unter Berufung auf Lockes *Essay Concerning Human Understanding*, Buch II, Kap. 1, § 4.

<sup>15</sup> Hissmann, aaO., S. 108.

<sup>16</sup> Belege in Frank: „Unendliche Annäherung.“ *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt/M. 21998, S. 811 ff.

Spinoza (‘omnis determinatio est negatio’), den Fichte reich ausbeutet, erfolgt Bestimmung durch Ausgrenzung all dessen aus der Sphäre eines Gegenstandes, was ihm selbst nicht zukommt.<sup>17</sup> Fühlt nun das Ich, so fühlt es zwar sich<sup>18</sup> (denn außer ihm ist nichts), genauer: seine eigene *Tätigkeit*; aber es fühlt sie als durch einen Widerstand auf sich zurückgetrieben; und diesen Widerstand deutet es auf dieser Stufe als Werk einer Gegenwirkung, die es sich nicht selbst zuschreiben kann, die aber nicht seine Tätigkeit aufhebt, sondern eben nur für eine Bewusstnahme disponiert. Jedenfalls ist für Fichte das Gefühl eine Bestimmung des Wollens, nicht des Vorstellens (im Bereich des Vorstellens kommt der *Empfindung* eine entsprechende Rolle zu; diese Wortbedeutung überwiegt im *Grundriß*). Und: Wer fühlt, ist nicht absolut.<sup>19</sup> Noch zugespitzter formuliert: Als Selbstgefühl ratifiziert das Ich ein fortgeschrittenes Stadium seiner Selbstbestimmung und mithin einen erheblichen Verlust an Absolutheit. Es ist nicht *als* ein Absolutum Selbstgefühl; darum ist ‚Selbstgefühl‘ auch kein mögliches Substitut für das, was Fichte ab 1797 ‚intellektuelle Anschauung‘ nennen wird.

Ganz anders für Novalis. Er hat – wie mehrere philosophierende Zeitgenossen – den Gedanken, ein Absolutum könne zugleich eine epistemische Relation auf sich selbst (Ichheit oder Für-sich-Sein) einschließen, als selbstwidersprüchlich aufgegeben. Wird Ichheit als strenge Subjekt-Objekt-Identität verstanden, so wird sie durch das Urteil, das diese Identität in eine einsichtige Beziehung ausfaltet, gerade zu einem ‚Schein‘ verstellt. Von dieser Verstellung handelt der ontologisch und epistemologisch grundlegende Vorspann der *Fichte-*

<sup>17</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe* der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstadt 1962 ff. (hinf. zit.: GA). Hier: GA IV 2, S. 32, Z. 30 ff.; S. 34, Z. 28 ff.; S. 41 Z. 10 f.

<sup>18</sup> In der Nachschrift der *Wissenschaftslehre nova methodo* betont Fichte – ganz traditionell – die Unmittelbarkeit des Gefühls, womit gemeint ist, dass es keine Form von gegenständlichem Bewusstsein sei: „Es ist daher unrichtiger Sprachgebrauch – OBJEKTE fühlen – diese fühlt man nicht, sondern Objekte schaut man an. Die Objekte [sind] da, ohne daß ich sie mir vorstelle [...]. Allein ein Gefühl ist nicht ohne ein Bewußtseyn [...] – ich fühle MICH – ich bin das fühlende und GEFÜHLE zugleich“ (GA IV.2, S. 63).

<sup>19</sup> Darum konnte Fichte, seitdem er 1797 eine präreflexive ‚intellektuelle Anschauung‘ des Ich forderte, auch nicht auf den an sich naheliegenden Ausdruck ‚Selbstgefühl‘ zu ihrer Bezeichnung zurückgreifen. Dazu Jörg-Peter Mittmann: *Das Prinzip der Selbstgewissheit. Fichte und die Entwicklung nachkantischer Grundsatzphilosophie*. Bodenheim 1993. Und Guido Naschert: *Philosophische Lehrjahre. Beiträge zur intellektuellen Biographie des jungen Friedrich Schlegel (1772-1798)*. Diss. Tübingen 2001, S. 5.

*Studien*, die Aufzeichnungen Nr. 1-14.<sup>20</sup> Anders als Fichte nimmt Novalis die erste und ursprünglichste Kenntnisnahme des Selbst nicht als Selbstdurchsichtigkeit eines Tuns, sondern als ein ‚Nichtwollen‘ und ‚Nichttun‘, eben ein Gefühl: „Geseztseyn durch ein Nichtsetzen – ist reines *Gefühl*“<sup>21</sup>. Durchgängig ist bei ihm ‚Gefühl‘ mit einem Leiden konnotiert („Gefühl von Ohnmacht [...] – Abhängigkeit vom Unwillkührlichen“.<sup>22</sup> Ich fühle genau dann, wenn ich meiner bewusst bin als nicht handelnd. Anders gesagt: Novalis nimmt die Selbsterfahrung des Ich, anders als Fichte, von Anfang an als diejenige eines Nicht-Absoluten, eines *ab initio* Endlichen. Wovon das Selbstgefühl sich abhängig fühlt, ist nicht es selbst in höherer Potenz, sondern eines, das gar nicht unter der Beschreibung eines Ich fasslich ist (denn ‚Sein‘ ist ja ‚kein reales Prädikat‘): das Sein im Sinne von Wirklichkeit.<sup>23</sup>

Die Geschichte des Ich beginnt also nicht mit einer „*That-handlung*“<sup>24</sup>, sondern mit einem Selbstgefühl. Es stellt sich ein nicht in Folge oder als unmittelbarer ‚Reflex‘<sup>25</sup> einer Selbsttätig-

<sup>20</sup> Dazu Frank, „*Unendliche Annäherung*“, aaO., S. 802 ff.

<sup>21</sup> NS II, S. 125, Nr. 31, Z. 1.

<sup>22</sup> AaO., S. 259, Nr. 508, Z. 26 f.

<sup>23</sup> Wenigstens für den Fichte der ersten *Wissenschaftslehre* ist Sein dagegen einfach der inerte Niederschlag einer sich selbst misskennenden vorgängigen Tätigkeit. Vgl. die spätere Formulierung aus dem Brief vom 31. Mai – 7. August 1801 an Schelling: „Seyn ist – *sich nicht durchdringendes Sehen*“ (Fichte-Schelling – Briefwechsel. Eingeleitet von Walter Schulz, Frankfurt/M. 1968, 127.). Schon darum kann Fichte dem Selbstgefühl keine ausgezeichnete Position in der Hierarchie der Handlungen und Selbsterfahrungen seines absoluten Ich zuerkennen. So kann er denjenigen, die, wie Platner (darüber später mehr), dem „Ich bin“, also der Existenz des Referenten von Selbstbewusstsein, ein Selbstgefühl zuordnen wollen, entgegenhalten: „Die Philosophie darf nicht in Absicht des *dass* (denn dies muss unter Voraussetzung eines Ich [allererst] streng erwiesen seyn), sondern lediglich in/ Absicht des *was* an sein Selbstgefühl verweisen. Das Vorhandensein eines gewissen Gefühls postulieren, heisst, nicht gründlich verfahren“ (Fichtes *Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Neudruck Berlin: de Gruyter, 1971, [zit.: WW] I, 295 f.). Fichte will also – trotz Kants Angriff auf die ontologischen Grundlagen des ontologischen Gottesbeweises – die Existenz des Ich (seine bewusstseinsintranszendente *quodditas*) aus dem Bewusstsein (oder den ihm allein zugänglichen ‚realen Eigenschaften‘ seines Gegenstands) verständlich machen oder herleiten. Novalis hingegen argumentiert fest auf dem von Crusius, Kant, Jacobi, ja selbst Platner geebneten ontologischen Boden.

<sup>24</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Werke*. Hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971. (Nachdruck der *Nachgelassenen Werke*, Bonn 1834/35 und der *sämtlichen Werke*, Berlin 1845/46. Hinfert zit.: WW). Hier: WW I, § 1, 91; GA IV.2, S. 29 o.

<sup>25</sup> Ich beziehe mich auf eine erhellende Formulierung in Fichtes *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre* (von 1813): „Es ist das innere Wesen des Sehens und untrennbar von ihm und seinem Sein [meint: Wesen], daß es sich sieht, daß es seinen Reflex, oder sein unmittelbares *Für sich sein* bei sich führt“ (WW IX, 77.).

keit<sup>26</sup>, sondern einer Wirkung des Seins, das nicht mehr als unbewusst produziertes Produkt eines ‚absoluten Ichs‘ verstanden wird.

Fichte selbst hatte bei Platner in Leipzig studiert wie später Novalis. Auf Wunsch seiner Studenten richtete Fichte sogar ein Kolleg ein, dem Platners *Philosophische Aphorismen* zugrunde lagen und das u. a. Hölderlin besucht hat. Auch Karl Heinrich Heydenreich war beider Lehrer gewesen. Novalis schildert den einen als eingebildeten Redner<sup>27</sup>, den anderen als unübertroffenen literarischen Langweiler.<sup>28</sup> Sowohl Platner als auch Heydenreich haben den Gedanken des Selbstgefühls mit dem Existenzbewusstsein enggeführt. Bei Heydenreich findet sich auch schon die (später durch Schleiermacher berühmt gemachte) Idee einer absoluten „Abhängigkeit“ des Selbstbewusstseins vor Wirklichkeit.<sup>29</sup>

## V. Der Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit (dem Denken) und der Erfahrungsbezug des Seins

Dass Sein von einer Art Gefühl aufgefasst werde, war – wie im Detail zu zeigen wäre – verbreitete Überzeugung des 18. Jahrhunderts. Sie findet sich z. B. bei Rousseau, Crusius, Tetens, Herder, Jacobi, Platner oder Heydenreich. Dabei habe ich bewusst nur Autoren genannt, mit denen Fichte, jedenfalls aber Novalis nachweislich bekannt waren.

Die Ansicht, die uns hier interessiert, besagt, Gefühl – als ein Modus der Erfahrung – sei das Organ der Auffassung von Wirklichkeit (Sein als ‚absolute Position‘ oder ‚Existenz‘ in Kants berühmter Erklärung). Sie besagt nichts Geringeres, als dass Erfahrung (die Empfindung als Direktberührung der Gegenstände einschließt) „der einzige Charakter der Wirklichkeit“ sei.<sup>30</sup> Auch Kant zögert nicht, der Erfahrung des eigenen Existierens ein Gefühl zuzuordnen: „Das Erste, was ganz gewiß ist, ist das: daß ich bin; ich fühle mich selbst, ich weiß gewiß, daß ich bin“.<sup>31</sup> Und diese Kenntnis ist nicht begriff-

---

Sie nimmt eine Formulierung der *Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1801 auf: „Fürsichseyn – absolute Möglichkeit, in jedem Seyn zugleich Reflex desselben zu seyn“ (aaO., II, S. 33.<sub>4</sub>). Von ihr spricht Fichte auch im Brief an Schelling vom 15. Januar 1802 als vom „Grund-Reflexe“ (*Fichte-Schelling – Briefwechsel*, aaO., S. 152).

<sup>26</sup> Walter Schulz (Hg.): *Fichte-Schelling – Briefwechsel*. Frankfurt/M. 1968

<sup>27</sup> NS II, S. 567, Nr. 205.

<sup>28</sup> AaO., 462/4, Nr. 111; vgl. 457/9, Nr. 103.

<sup>29</sup> Karl Heinrich Heydenreich (1789): *Natur und Gott nach Spinoza*. Erster Band, Leipzig: in der Joh. Gottfr. Müllerschen Buchhandlung. Hier: S. 55-67.

<sup>30</sup> KrV A 225 = B 272 f.; A 597 ff. = B 625 ff.

<sup>31</sup> AA XXVIII/1, 206, Z. 3 f.

lich, sondern ein Analogon der Sinneserfahrung. „[D]as Ich ist gar kein Begriff“. Die „Vorstellung der Apperception, das Ich“, als Begriff zu denken, würde nämlich heißen, das entsprechende Prädikat auch anderen Gegenständen zuschreiben zu können. „Nun ist es [das Ich] nichts mehr als ein Gefühl eines Daseins, ohne den mindesten Begriff“. <sup>32</sup> Jacobi hat das direkt übernommen: „Selbst von unserem eigenen Daseyn haben wir nur ein Gefühl; aber keinen Begriff“. <sup>33</sup> Dem entspricht die viel umrätselte Fußnote B 422 f. zu den B-Paralogismen. Das ‚Ich denke‘, heißt es dort, sei ein empirischer Satz und enthalte den Satz ‚Ich existiere‘ in sich. Ihm entspreche eine „unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung“. <sup>34</sup> Schelling war der erste, der darin 1796/97 ein Anzeichen dafür sah, dass Kant trotz seiner angestregten Leugnung der intellektuellen Anschaubarkeit des reinen Ichs im Blick auf den Erfahrungscharakter des ‚ego sum‘ eine intellektuelle Anschauung annehmen musste. <sup>35</sup> Kant und Schelling standen damit in Leibniz‘ Tradition, der dem Ich-Gedanken, der Apperception, nicht den Status einer apriorischen Vernunft-, sondern lediglich den einer kontingenten Tatsachenwahrheit zugestand. Sie sei gleichwohl grundlegend („première“), und unmittelbar gewiss, „parce qu’il y a immédiation entre le sujet et le predicatum“. <sup>36</sup> Aber es liegt kein logischer Widerspruch in der Behauptung ‚Derjenige, der sich ‚ich‘ nennt, hätte auch nicht sein können‘.

Die dieser These zugrunde liegende Auffassung von Sein und Wirklichkeit hat Kant schon 1763 im *Einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (besonders in den ersten beiden Betrachtungen der Ersten Abtheilung<sup>37</sup>) entwickelt. <sup>38</sup> ‚Sein überhaupt‘ wird dort mit ‚Position‘ gleichgesetzt, einem, wie Kant

<sup>32</sup> AA IV, 334 mit Anm.

<sup>33</sup> Friedrich Heinrich Jacobi: *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*. Neue vermehrte Auflage, Breslau 1789; neu in Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske (Hrsg.), *Schriften zum Spinoza-Streit*, in: Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, Gesamtausgabe, Bd. 1 (in 2 Büchern), Hamburg und Stuttgart (Meiner und Frommann-Holzboog) 1998 (die Originalpaginierung ist in der Neuedition mit angegeben). Hier: Jacobi 1789/1998, 420, Anm.

<sup>34</sup> KrV B 422; vgl. B XL/XLI.

<sup>35</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling, I. Abtheilung Bde. 1–10; II. Abtheilung Bde. 1–4, Stuttgart: Cotta 1856–1861) (zit.: SW), I/1, 401 f. mit Anm. 1.

<sup>36</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz: *Philosophische Schriften*, französisch und deutsch, (Insel-Studienausgabe), hg. und übersetzt von Hans Heinz Holz, Frankfurt/M. 1986–1990 (zit.: PS), Bd. 2, S. 428 u.

<sup>37</sup> AA II, S. 70–81.

<sup>38</sup> Dazu ausführlich Frank: „Unendliche Annäherung“, aaO., S. 666 ff.



sagt; „völlig einfach[en]“, mithin „unauflöslich[en]“ Begriff.<sup>39</sup> ‚Einfach‘ meint, dass ‚Sein‘/‚Position‘ ganz univok verwendet wird, obwohl sich bei näherem Hinsehen zweierlei Verwendungsweisen unterscheiden lassen: eine absolute und eine relative. Im ersten Falle wird ein Begriff als nicht-leer interpretiert, seinem Gegenstand wird schlechterdings das Bestehen zugesprochen, ohne weitere prädikative Bestimmung (Beispiel: ‚Es *ist* ein Gott‘; ‚Wenn das *ist*“ [wie die Schweizer sagen]). Nicht so im zweiten Falle; hier meint ‚Sein‘ das ‚ist‘ der Kopula, durch deren Verknüpfungsleistung einem Gegenstand wahrheitsgemäß eine Eigenschaft zugesprochen und der Gegenstand so ‚bestimmt‘ wird.<sup>40</sup> ‚Absolute Position‘ meint mithin: nacktes Dasein, Wirklichkeit oder Existenz (die Begriffe sind bei Kant synonym): *ob* eine Sache ist; ‚relative Position‘: Bestimmtheit: *was* die Sache ist. *Was* eine Sache ist, nennt Kant auch ihre ‚Realität‘ (von ‚realis‘: sachbetreffend oder einer Sache zugehörig).<sup>41</sup> Kants Pointe ist, dass ‚Sein‘ im Sinne von Existenz „gar kein Prädikat oder Determination von einem Dinge“ ist.<sup>42</sup>

Kant bezieht sich an einer entscheidenden Stelle auf das Werk eines „berühmte[n]“ Vorläufers.<sup>43</sup> In der Tat war es Crusius, der Kants Gedanken von der Irreduzibilität der Existenz auf einen Gedanken – als Möglichkeitsentwurf – vorgearbeitet hatte. „Das blosses Seyn in Gedanken machet die Möglichkeit aus“, sagt Crusius, ganz in Kants Sinne.<sup>44</sup> „Daher sagen wir auch: *möglich* ist, was sich denken

<sup>39</sup> Warum ‚Position‘? Kant folgt hier dem lateinischen Wortgebrauch Baumgartens, dessen *Metaphysica* (in der 4. Ausgabe von 1757) seinen entsprechenden Vorlesungen als Vorlage diente. In Pars I („Ontologia“), Caput I, Sectio III („Ens“) sagt Baumgarten: „Quod aut ponitur esse A, aut ponitur non esse A, DETERMINATUR. Quod vero tantum ponitur esse aut A, aut non A, est INDETERMINATUM“ (§ 34 [AA VII, 33]). Baumgarten kennt auch schon die Unterscheidung des logischen oder prädikativen Seins vom Sein-überhaupt, das er als bestimmbar, aber nicht bestimmt bezeichnet. Entsprechend unterscheidet er, wie Kant, ‚absolute‘ (bestimmungsunabhängige) und ‚relative‘ (bestimmungsfähige) Begriffe (§ 37, vgl. Reflexion Nr. 3525 [aaO., 35]). Natürlich versteht Baumgarten etwas ganz anderes unter ‚absoluten Begriffen‘, als was Kant seit 1763 ‚absolute Position‘ nennt – eine Position, die ja gerade der Leibniz-Wolffschen Ontologie den Garaus machen will.

<sup>40</sup> Vgl. *KrV* B 140 f., § 19; A 598 f. = B 626 f.

<sup>41</sup> *KrV* A 143 = B 182.

<sup>42</sup> AA II, aaO., S. 72.

<sup>43</sup> AA O., S. 76 u. unter Bezug auf Christian August Crusius: *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*. Leipzig 1745 (Reprogr. Nachdruck Hildesheim: Olms, 1964 [= *Die philosophischen Hauptwerke*, hg. von Giorgio Tonelli, Bd. 2]), 73-5.

<sup>44</sup> AA O., S. 74, § 46.

läßt“.<sup>45</sup> Und er unterscheidet mit Nachdruck – in scholastischer Tradition, aber mit anti-essentialistischer Stoßrichtung – an jedem Ding die zwei Aspekte, *dass* es ist, und *was* es ist. Der erste heißt Existenz, der zweite Wesen.<sup>46</sup> Das Einhorn hat ein Wesen (z. B. trägt es ein Horn auf der Stirn und lässt sich nur von einer Jungfrau zähmen), ohne darum zu existieren. Der Bewusstseinsmodus, der der Existenz entspricht, ist darum (wie bei Kant) nicht der Gedanke, sondern die unmittelbare und nicht-inferentielle Kenntnissnahme, die in der empiristischen Tradition ‚Empfindung‘ genannt wird.<sup>47</sup> Sofern wir einen Gegenstand nur danach betrachten, „wie fern er im Verstande ist“, wir uns also einen ‚Begriff‘ davon machen können<sup>48</sup>, insofern betrachten wir lediglich sein Wesen, absehbend von seiner Wirklichkeit, die dem Wesen nie widersprechen kann.<sup>49</sup> Nun beruhen unsere primitiven epistemischen Beziehungen zur Welt auf Empfindungen, und Empfindungen sind Kenntnissnahmen von Existierendem.<sup>50</sup> Wäre nicht einiges empfunden, so könnte in der Folge nichts gedacht werden. Diese Konsequenz nennt Crusius den erkenntnistheoretischen Vorrang des Wirklichen vor dem Möglichen. Der natürliche oder wesentliche Vorrang besteht darin, dass nichts möglicherweise existieren könnte, was nicht kausal von einem existierenden Gegenstand abhängig wäre<sup>51</sup>. Das ist ein früher Vorläufer der These, dass die Existenz dem Wesen (der Essenz) vorangeht.

Nicht minder energisch als Kant (und andere) hat Crusius den Erfahrungs- bzw. Empfindungsbezug der Wirklichkeit betont. Im § 45 seines Hauptwerks werden Empfindungen „[u]nseren ersten Gedanken [...], und also [sic!] Gedanken von existierenden Dingen“, genannt.<sup>52</sup>

Denn [sagt er] die *Empfindung* ist eben derjenige Zustand unsers Verstandes, da wir etwas unmittelbar als existierend zu denken gezwungen

<sup>45</sup> Vgl. aaO., S. 94: „Was gedacht wird, aber noch nicht existiert, oder von dessen Existenz wir abstrahieren, nennen wir *möglich*.“ Vgl. S. 95, § 56.

<sup>46</sup> AaO., S. 29 f., § 17.

<sup>47</sup> AaO., S. 17-19, § 16.

<sup>48</sup> AaO., S. 95, § 56.

<sup>49</sup> Crusius unterscheidet noch, gar nicht unähnlich wie nachmals Kripke, eine ideale oder gedankliche Möglichkeit von einer „*reale[n] Möglichkeit*, oder *Möglichkeit ausser den Gedanken*“. Jene besteht in reiner Widerspruchsfreiheit, diese darin „daß auch zu dem gedachten Dinge zureichende Ursachen wirklich vorhanden sind, welche nur in den Stand der Action kommen dürfen[...]“ (Crusius 1745/1964, S. 96, § 56).

<sup>50</sup> AaO., S. 98, § 56.

<sup>51</sup> AaO.

<sup>52</sup> AaO., S. 73.

sind, ohne daß wir es durch Schlüsse zu erkennen brauchen, und ohne daß ein anderer Zustand darauf erfolgt, aus dessen Vergleichung mit dem vorigen wir wahrnehmen, daß wir uns etwas nur eingebildet hätten, welches z. E. beym Traume geschiehet.<sup>53</sup>

Empfindung, präzisiert Crusius sodann, tritt in zweierlei Form auf: als bestehend von außerseelischen Dingen und von innerseelischen Zuständen. Auch unsere eigene Existenz wird danach (innerlich) empfunden. Crusius kritisiert Descartes, aus dem Denken aufs Sein geschlossen zu haben, da es sich doch um gar keinen Schluss, sondern um ein unmittelbares ‚Bewusstsein‘ meines Existierens handle, und dieses Bewusstsein sei Empfindung<sup>54</sup> – eine Kritik, die weitgehend die spätere Schellingsche vorwegnimmt.<sup>55</sup> Mit Recht macht Crusius geltend, dass, selbst wenn ich den Schluss vom Denken<sup>56</sup> aufs Sein als gültig annehmen wollte, zunächst einmal die Existenz der Gedanken sichergestellt sein müsse.<sup>57</sup> Sartre hat besonders lichtvoll aufgezeigt, dass andernfalls ein infinites ontologischer Regress ausbräche, der Sein auf Denken reduziert, das aber selbst nur *ist*, sofern ein zweiter Gedanke es denkt, und so fort. Auf die Weise bliebe das Sein des Denkens (oder, nach der Berkeleyschen Formel, des *percipi*) in alle Ewigkeit unausgemacht.<sup>58</sup>

Machen wir einen kühnen Zeitsprung und blicken auf einen Text, der in enger gesistiger und zeitlicher Nachbarschaft zu Novalis' *Fichte-Studien* entstanden ist, nämlich Hölderlins *Urtheil und Seyn*, so finden wir beide Gedanken: den des Vorrangs der Wirklichkeit vor der Möglichkeit und den Erfahrungsbezug der ersteren, eng zusammengeführt.<sup>59</sup> Hölderlin notiert: „Es giebt für uns keine denkbare Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit war. [...] Der Begriff der Möglichkeit

<sup>53</sup> AaO., S. 28.

<sup>54</sup> AaO., S. 29.

<sup>55</sup> SW I/10, 4 ff., bes. S. 9-12.

<sup>56</sup> Ein Ausdruck, den Descartes allerdings in viel weiterem Umfang verwendet, als es Crusius und Schelling ihm unterstellen, nämlich als Empfindungen und überhaupt alle Vorstellungsarten einschließend.

<sup>57</sup> „Wenn man also unsere Existenz aus der Existenz unserer Gedanken schlüssen [sic!] will: So muß man erst die Existenz unserer Gedanken selbst aus einer Empfindung, nemlich aus der innerlichen Empfindung oder dem Bewußtseyn derselben voraus setzen“ (Crusius, aaO., S. 29).

<sup>58</sup> Sartre: *Conscience de soi et connaissance de soi* (hinfort zit.: Sartre 1947). In: Manfred Frank (Hg.): *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 367-411. hier: S. 376 ff.

<sup>59</sup> Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke* (Historisch-Kritische [Frankfurter Hölderlin-] Ausgabe). Hg. von Dietrich E. Sattler, Frankfurt/M.-Basel 1975 ff.; hier: Bd. 17, S. 156, Z. 46 ff.

gilt von den Gegenständen des Verstandes, der der Wirklichkeit von den Gegenständen der Warne[h]mung und Anschauung“<sup>60</sup>. Das war Kants Ansicht: Denken vollzieht sich nicht nur in logischer Widerspruchsfreiheit, sondern setzt auch etwas voraus, an dem sich die Widerspruchsfreiheit von Prädikationen bewähren lässt. Der Satz ‚*a* kann nicht zugleich *B* und *non-B* sein‘, setzt das Bestehen von *a* voraus. Kant sagt: Gibt es „kein Materiale zu irgend etwas Denkllichem, [so fällt] alle Möglichkeit [...] gänzlich weg“<sup>61</sup>. Das lässt sich auch so formulieren: Es wäre widersinnig, etwas als eine Möglichkeit von etwas zu erwägen, das nicht zunächst als wirklich unterstellt wäre. Darum setzt der Sinn von Sein als Prädikabilität den Sinn von Sein als „schlechthin Gesetzt sein“ voraus<sup>62</sup>. Dies existentielle Sein kann logischerweise kein ‚reales‘ (also kein sachqualifizierendes) Prädikat, mithin nicht etwas bloß Denkbare,<sup>63</sup> es muss ein durch Wahrnehmung Bestätigtes (oder prinzipiell ein empirisch Ausweisbares) sein, sonst fehlt dem Begriff ‚Sinn und Bedeutung‘.

### V. Gefühl als ‚Grundsinn‘

Hier haben wir also einen ersten Anhalt für das Verständnis der These, die Novalis von Jacobi (und anderen) übernehmen wird, es sei nicht das Denken, sondern das ‚Gefühl‘, dem das ‚Sein‘ gegeben werde. Gefühle gehören ja – wie die Wahrnehmungen – zur Klasse der Anschauungen; und nach einigen Theoretikern, etwa Condillac oder

<sup>60</sup> AaO., Z. 31 f., S. 35-37.

<sup>61</sup> AA II, S. 78.

<sup>62</sup> AaO.

<sup>63</sup> Es muss freilich berücksichtigt werden, dass Kant seinen Möglichkeitsbegriff in den ‚Postulaten des empirischen Denkens‘ nicht lediglich – wie Leibniz (vgl. *KrV* A 232) – als logische Widerspruchsfreiheit, sondern als ‚reale‘ Möglichkeit eines empirischen Gegenstandes versteht. Realmöglichkeit meint Konformität „mit den formalen Bedingungen der Erfahrung“ (A 218, A 221 f.), die ihrerseits, wie alles Empirische, ein a priori nicht antizipierbares Materiale einschließen: „Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemals a priori erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des Empirischen von dem Erkenntnis a priori ausmacht, nämlich die Empfindung (als [Rezipientin der] Materie der Wahrnehmung), so folgt, daß diese es eigentlich sei, was gar nicht antizipiert werden kann“ (A 167; vgl. A 226 u.: „Da nun keine Existenz der Gegenstände der Sinne völlig a priori erkannt werden kann [...]“). Darum ist auch Realmöglichkeit nicht Konstruierbarkeit a priori nach Art mathematischer oder rein-physikalischer Erkenntnisse (A 223 f.). Und die Leibnizsche Opposition alternativer möglicher Welten von unserer aktualen ist für Kant schief (A 230 ff.): Das Reich des Möglichen ist eben nicht prinzipiell größer als das des Wirklichen, weil Begriffe in transzendentaler Hinsicht nicht möglich sind, wenn sie keine ‚Bedeutung‘, d. h. keinen Empirie-Bezug haben (vgl. den Beginn des Kapitels über ‚Phaenomena und Noumena‘).

Lossius, steht ‚Gefühl‘ *tout court* für die Wirkung der Reizung, für die alle Sinne empfindlich sind, also für die „fünffache Art des Afficirt-werdens“<sup>64</sup>. Condillac sprach in seinem *Traité des sensations* von einer vagen organischen Gesamtempfindung, die er das ‚Grundgefühl‘ („*sentiment fondamental*“) nannte und aufs engste mit dem Tastsinn assoziierte.<sup>65</sup> Das Fühlen im Sinne von Tasten ist *pars pro toto* der Sinn schlechthin: das privilegierte Organ zur Kontaktnahme mit der Wirklichkeit physischer Gegenstände. Sagen wir vereinfacht: Die Auffassung vom Gefühl als Erkenntnisorgan der Wirklichkeit, beruht auf einer metonymischen Ausdehnung der Bedeutung von ‚Gefühl‘ als Tastsinn aufs Gefühl als Gewahrung der Affektion.

## VI. Die Verknüpfung der Thesen IV. und V. in der These vom Selbstgefühl als epistemischem Organ zur Erfassung der eigenen Existenz

Tatsächlich ist die Rede vom Gefühl des eigenen Daseins keine Erfindung Jacobis, den ihm (wie er behauptet) der Genius des Französischen eingegeben hätte.<sup>66</sup> Gewiss hatten sich Rousseau und andere französische Schriftsteller seiner wiederholt bedient, um den gleichen Sachverhalt des ursprünglichen, nicht begriffsvermittelten Seinsbewusstseins zu bezeichnen, aber nicht sie allein. Rousseau etwa hatte in der *Profession de foi du Vicaire Savoyard*<sup>67</sup> gefragt, ob es ein spezifisches, von den einzelnen Sinnen und den durch sie vermittelten Empfindungen unabhängiges Gefühl meines eigenen Daseins gebe („Ai-je un sentiment propre de mon/ existence, ou ne la sens-je que par mes sensations?“)<sup>68</sup>. Die Frage wird bald darauf positiv beschieden: Meine Gefühle – und Wahrnehmen ist auch ein Fühlen<sup>69</sup> – ereignen sich in mir, aber sie machen mein Selbst nicht aus. Mein Selbst ist spontan oder – was das gleiche bedeutet – intelligent.<sup>70</sup> Es urteilt über die Sinneseindrücke,<sup>71</sup> und es

<sup>64</sup> Johann Christian Lossius: *Neues philosophisches allgemeines Real-Lexikon oder Wörterbuch der gesamten philosophischen Wissenschaften in einzelnen, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden Artikeln*. Erfurt, Rudolphi, II. Bd. 1804, S. 378 f.

<sup>65</sup> Étienne Bonnot, Abbé de Condillac (1984): *Traité des sensations* (1754). *Traité des animaux* (1755). Paris, Fayard, 1984, S. 89 f.

<sup>66</sup> Jacobi 1789/1998, S. 193 f.

<sup>67</sup> Jean-Jacques Rousseau: *Profession de foi du vicaire savoyard*. In: *Œuvres complètes*, Bd. IV, Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, S. 565 ff. Hier: im IV. Buch des *Émile* S. 565-635.

<sup>68</sup> AaO., S. 570 f.

<sup>69</sup> AaO., S. 571.<sup>6</sup>

<sup>70</sup> AaO., S. 573.<sup>3/4</sup>

<sup>71</sup> Denken und Urteilen sind einerlei – S. 571 f.

vermag dem Ausdruck *ist* einen Sinn zu verleihen: nämlich den des Wahrseins.<sup>72</sup> Sinneseindrücke vergleichen, unterscheiden, zusammenstellen, kurz: beurteilen ist aber nicht empfinden. Darum beruhen Irrtümer nicht auf der Empfindung, sondern auf dem Urteil: einer auch falsch sein könnenden Aussage.<sup>73</sup> Und darum ist das intelligente Wesen oder Ich nicht Gegenstand eines besonderen Sinns.<sup>74</sup> Das bedeutet aber nicht, dass es sich mithin nicht durch ein *Selbstgefühl sui generis*, ein „sentiment du moi“<sup>75</sup>, gegeben wäre. Rousseau spricht von ihm auch an anderen Stellen des *Emile*: „[I] [l’homme-enfant] n’auroit qu’une seule idée, savoir celle du *moi* à laquelle il rapporteroit toutes ses sensations, et cette idée ou plutôt ce sentiment seroit la seule chose qu’il auroit de plus qu’un enfant ordinaire.“<sup>76</sup> Dies ursprüngliche Selbstgefühl, das ‚j’existe‘ zum Gehalt hat, ist von den einzelnen Sinneseindrücken spezifisch verschieden: Ich existiere unabhängig von meinen Sinnesempfindungen, auch wenn ich nur durch sie Bewusstsein meiner Existenz habe. Denn die Pointe des Zusammenhangs zwischen Denkvermögen und Urteils- bzw. Wahrheitsfähigkeit,<sup>77</sup> die alle ihren Sitz im Ich haben, ist eben für den Vikar, dass nur das Denken trägt, nicht aber die Sinne: „ainsi ma règle de me livrer au sentiment plus qu’à la raison est confirmée par la raison même“.<sup>78</sup> Außerdem zeigt ein Gedankenexperiment, dass sinnlich gewahrbare Teile ausgedehnt sind, nicht aber das Gefühl selbst: „Les parties sensibles sont étendues mais l’être sensitif est indivisible et un“.<sup>79</sup> Insbesondere ist das Bewusstsein meiner selbst von einer eigentümlichen Gewissheit („M’étant, pour ainsi dire, assuré de moi-même“<sup>80</sup>): Sie steht nicht in der wahr-falsch-Alternative und muss daher, der Analogie nach, als sinnlich beschrieben werden. Außerdem impliziert Selbstbewusstsein eine Existenz Erfahrung, und Existenz wird nur vom Gefühl, nicht vom Denken aufgefasst. Im Gefühl ist ein präkognitiver Seinsbezug besiegelt: „Exister, pour nous, c’est sentir: notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant

<sup>72</sup> AaO., S. 571 u.

<sup>73</sup> AaO., S. 572 f.

<sup>74</sup> AaO., 572<sub>4</sub>.

<sup>75</sup> Roland Mortier: „À propos du sentiment de l’existence chez Diderot et Rousseau: Note sur l’article de l’Encyclopédie“. In: *Diderot Studies* 6 (1964), S. 183–195.

<sup>76</sup> Rousseau 1969, S. 280.

<sup>77</sup> Vgl. die Rede von einer „faculté intelligente“ als „puissance de juger“ (S. 586<sub>2</sub>).

<sup>78</sup> Rousseau: *Œuvres complètes*. Bd. IV, aaO., S. 573<sub>4</sub>.

<sup>79</sup> AaO., S. 584 Anm.

<sup>80</sup> AaO., S. 573<sub>5</sub>.

des idées“.<sup>81</sup> Schon früher: „Je sens mon âme; je la connois par le sentiment et par la pensée; je sais qu'elle est, sans savoir quelle est son essence“.<sup>82</sup> Das war die alte cartesische These, dass das *cogito* unmittelbar nicht weiß, was es ist, sondern nur, dass es ist. Und das weiß es durchs Selbstgefühl: „Exister pour nous, c'est sentir“.<sup>83</sup> Wie man weiß, spielt das ‚sentiment de l'existence‘ auch sonst eine Rolle in Rousseaus Werk, vor allem in der späten V. *Rêverie d'un promeneur solitaire*. Hier ist, was im *Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars* noch in Frageform gekleidet war, zur Behauptung geworden, wenngleich im Zusammenhang der Beschreibung eines außerordentlich-meditativen Seelenzustands, der zu einer Erfahrung des Absoluten prädisponiert, die in ihrer Selbstgenügsamkeit nicht unbedingt mit einer transzendenten Gotteserfahrung zu verwechseln ist:

De quoi jouit-on dans une pareille situation? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de soi-même comme Dieu. Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre l'existence chère et douce et à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur.<sup>84</sup>

Rousseau weist der Existenzerfahrung damit ein eigenes Gefühl zu, das nicht mit Sinnesfahrungen im engeren Sinne zusammenfällt.<sup>85</sup> Damit steht er nicht allein. Auch Hissmann kennt eine „Art des Selbstbewusstseyns“, die in nichts als dem „Gefühl unsers gegenwärtigen Daseyns“ besteht.<sup>86</sup> Auch er gibt von ihm – oder richtiger: von einer seltenen Varietät seiner – eine eher meditative Beschreibung, die an diejenige Rousseaus erinnert:

Eine jede nicht zu leise, aber auch nicht zu heftige Erschütterung unsrer äußern Sinnen, die / wir gewahr nehmen, gestattet uns das zuweilen so süße Gefühl, daß wir jezt da sind.<sup>87</sup>

<sup>81</sup> AaO., S. 600 o.

<sup>82</sup> AaO., S. 590, 3.

<sup>83</sup> AaO., S. 600 o.

<sup>84</sup> Jean-Jacques Rousseau. *Rêveries d'un promeneur solitaire*: In: *Œuvres complètes*. Bd. I. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris 1959, S. 993/5-1099, hier: S. 1047. Vgl. den Kommentar zu aaO., S. 1800 („Éprouver en soi l'absolue suffisance, c'est aussi bien se passer de Dieu“) sowie den zu Rousseau, *Œuvres Complètes*, Bd. IV, S. 1520 ff.

<sup>85</sup> Martin Rang: *Rousseaus Lehre vom Menschen*. Göttingen 1959 (1965), S. 178.

<sup>86</sup> Hissmann, aaO., S. 117.

<sup>87</sup> Diesem Gefühl entgegengesetzt ist die nicht minder entrückte Erfahrung des Erhabenen, die unser Selbstgefühl fast auslöscht. Man wird dadurch „in ein solches

Üblicherweise wissen wir von unserem eigenen Dasein durch Sinneserfahrungen („sensations“). Sie erlauben uns eine Art Selbstvergegenwärtigung: „Nous ne sommes assurés de notre existence que par des sensations. C'est la faculté de sentir qui nous rend présents à nous-mêmes“<sup>88</sup> (Artikel *Homme moral* der *Encyclopédie*)<sup>89</sup>. Auch D'Alembert macht im *Discours préliminaire* die Verbindung zwischen konkreter Sinnesempfindung und unbestimmtem Existenzgefühl: „Rien n'est plus incontestable que l'existence de nos sensations [...]. La première chose que nos sensations nous apprennent, et qui même n'est pas distinguée, c'est notre existence“.<sup>90</sup> Das ist auch Meiners' Überzeugung: Wir haben kein Gefühl unseres Daseins,

wenn nicht unsere Sinne, oder Seelen Organen [sic!] auf eine uns selbst bemerkbare Art leiden, oder thätig sind. Selbstbewußtseyn, und Gefühl unserrer Existenz hört auf, wenn Sinne und Kräfte ganz ruhen, oder wann dies nicht möglich ist, so verändert werden, und wirken, daß wir ihre Eindrücke und Wirkungen nicht wahrnehmen.<sup>91</sup>

Rousseau kannte, als er das *Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars* schrieb (zwischen 1760 und 1761, Erstdruck 1762), noch nicht die erst 1765 (in Amsterdam u. Leipzig) publizierte *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* von Leibniz. Dort wird gesagt, dass wir unsere eigene Existenz nur aus der Anschauung kennen („que nous connaissons *notre Existence* par l'intuition“ [Livre IV, Chap. IX, § 2])<sup>92</sup> und dass dieselbe, die nun auch „Apperzeption“ genannt wird, ihrer Unmittelbarkeit und ihres unübertroffen hohen Gewissheitsgrades unerachtet, doch nur eine (wenn auch die elementar-

---

Nachdenken versenkt, daß man sein Daseyn gar nicht mehr fühlt“. Die Seele trete bei dergleichen „tiefsinnigen Spekulationen gleichsam aus dem Körper hinaus“ (Hissmann, aaO., S. 117 ff.).

<sup>88</sup> Jean le Rond D'Alembert & Denis Diderot (éds.): *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une société de gens des lettres. 35 volumes, Paris 1751-1780, zit. nach dem Faksimile-Nachdruck Stuttgart 1966/67. Hier: S. 8, 275.

<sup>89</sup> In: Joachim Ritter / Karlfried Gründer: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9, Basel 1995. S. 678 f. Ebenso Hissmann, aaO., S. 117 f.

<sup>90</sup> *Encyclopédie*, aaO., Bd. 1, S. 11.

<sup>91</sup> Christoph Meiners: *Psychologisches Fragment über die Verschiedenheiten des innern Bewußtseins*. In: ders.: *Vermischte Philosophische Schriften*. Zweiter Theil, Leipzig 1776, S. 3-44. Hier: S. 13.

<sup>92</sup> Freilich hatte Théophile in I.vii, § 1 der *Nouveaux Essais* gesagt, dass sich die Sinne „augenscheinlich“ von der *Existenz* der wahrnehmbaren Dinge nicht ohne die Hilfe der Vernunft („sans le secours de la raison“) überzeugen können. „Ainsi je croirois que la consideration de l'existence vient de la reflexion“ (PS 3.1, S. 142). Vgl. PS 3.2, S. 428.



ste) *Erfahrungskennntnis* ausmache; die Apperzeption erfasse eine zufällige oder eine Wahrheit *a posteriori*.<sup>93</sup> Wir sahen es schon im Zusammenhang mit Kants These, das ‚Ich denke‘, in dem sich die reine Apperzeption ‚ausdrückt‘, sei ein ‚empirischer Satz‘.

Das für uns hier Entscheidende ist die wesentliche Korrelation des Seins mit einer Art von sinnlichem Bewußtsein – alle Ausdrücke wie ‚Empfinden‘, ‚Wahrnehmen‘, ‚Anschauen‘, ‚Fühlen‘ gehören ja zur Sphäre der sinnlichen Vorstellungen. Und der Grund dafür ist, dass, nach der gemeinschaftlichen These Leibnizens, Diderots, Rousseaus, Crusius‘, Kants und Jacobis, Sein sich einem sinnlichen Bewußtsein, und nur einem solchen, erschließt. Jacobi erläutert das unmittelbare Seinsgefühl („*sentiment de l'être*“) an der vorhin zitierten Stelle konsequent durch Kants Gedanken der „transcendentale[n] Apperception“. <sup>94</sup> „Selbst von unserem eigenen Daseyn“, sagt Jacobi, ganz im Zug dieser Sprachregelung, „haben wir nur ein Gefühl; aber keinen Begriff“. <sup>95</sup>

Udo Thiel hat das Mitglied der Berliner Akademie, den Schweizer Johann Bernhard Merian, als bedeutenden Vermittler in Erinnerung gebracht. <sup>96</sup> Merian teilte nicht nur – und früher als Rousseau – des savoyardischen Vikars Überzeugung, das Bewusstsein der Existenz unseres eigenen Selbst stelle die erste, unmittelbar gewisse sowie unumstößliche Wahrheit dar. Er behauptet darüber hinaus entschiedener als der Vikar, ihr entspreche ein eigenes Erkenntnisorgan. Merian hat nämlich dafür argumentiert, die Apperzeption (als Bewusstsein der eigenen Existenz) sei nicht nur unabhängig von allen anderen Bewusstseinszuständen, sondern gehe ihnen logisch voraus. <sup>97</sup> Das bedeutet im Gegenschlag nicht, dass Apperzeptionen je auftreten, ohne bewusste Vorstellungen von etwas anderem als dem Selbst zu „begleiten“ – nur lässt sich das Selbst-Bewusstsein eben nicht von den letzteren ableiten. <sup>98</sup> Es ist *sui generis*. Apperzeptionen treten also in zweierlei Sinn auf: als ursprüngliches Bewusstsein der eigenen Existenz und als begleitendes Bewusstsein beliebiger mentaler Akte („*idées de l'esprit*“), unter logischer und ontologischer Voraussetzung des ersten Sinns. Me-

<sup>93</sup> AaO.

<sup>94</sup> KrVA 107; Jacobi, aaO., S. 194, Anm.

<sup>95</sup> AaO., S. 420, Anm.

<sup>96</sup> Udo Thiel: „Between Wolff and Kant: Merian's Theory of Apperception“. In: *Journal of the History of Philosophy* 23 (1996). S. 213-232. Hier: S. 223 ff.

<sup>97</sup> AaO., S. 224.

<sup>98</sup> Johann Bernhard Merian: *Mémoire sur l'apperception considérée relativement aux idées, ou, sur l'existence des idées dans l'âme*. In: *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres*. Année 1749, Berlin 1751, S. 442-477. Hier: S. 445 f.

rian spricht von der „*pré-existence du conscient sui*“;<sup>99</sup> auch von einer „primitiven“ oder „grundlegenden“ oder „ursprünglichen“ Apperzeption.<sup>100</sup> Das Entscheidende ist, dass Merian sie als der vergleichenden und differenzierenden ‚Reflexion‘ zuvorbestehend annimmt, weil nur dann fremdgerichtete Vorstellungen in unseren Bewusstseinsraum eintreten können, wenn dieser zuvor mit sich vertraut war.<sup>101</sup>

## VII. Das Dämmern einer präreflexivistischen Auffassung von Selbstbewusstsein und Selbstwissen

Hier beobachten wir also das erste Dämmern einer prä-reflexivistischen Auffassung von Selbstwissen. Gibt es auch Ansätze zu einer Abwendung vom reflexivistischen Beobachtungsmodell des ‚inneren Sinns‘ hin zu der Auffassung, dass sich Gefühle oder Sinneserlebnisse unmittelbar, also un-vermittelt durch eine zusätzliche Wahrnehmung, vertraut sind (Ned Block spächer von „P-consciousness without A-consciousness“)?<sup>102</sup> Ich sehe wenigstens einen Anlauf dazu bei Tetens, mit dessen Hauptwerk Novalis bekannt war.<sup>102a</sup>

Der Kontext ist ein Zweifel an Leibnizens Auffassung, dunkle oder verworrene Erlebnisse werden erst durch apperzipierende Zuwendung der Reflexion in klares oder gar deutliches Bewusstsein erhoben. Illustriert wird Tetens' Zweifel an einer Dame, die er in Gesellschaft gesehen hat und an deren Kleid er sich nicht mehr erinnert. Die Leibnizsche Theorie müsste nahelegen, dass, da alle Information in der ursprünglichen Wahrnehmung gelegen haben muss, das Bewusstsein sie nachträglich auch herausarbeiten können sollte (denn Bewusstsein ist ja kein Bestandsverlust des ursprünglichen Reichtums der Wahrnehmung, sondern ein hellerer Grad der Kenntnis desselben). Aber das würde bedeuten, dass ich gleichsam nachträglich durch meine Erinnerung wie in einem Palimpsest einen ursprünglicheren Text lesen kann; während die Erinnerung doch nur preisgibt, was ihr aktuell bewusst ist. (Sartre nannte 1940<sup>103</sup> dies Phänomen ‚quasi-observa-

<sup>99</sup> Johann Bernhard Merian: *Mémoire sur l'apperception de sa propre existence*. In: *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres*. Année 1749, Berlin 1751, S. 416-441. Hier: S. 434.

<sup>100</sup> AaO., S. 432 f.

<sup>101</sup> Vgl. Thiel: „Between Wolff and Kant“, aaO., S. 220.

<sup>102</sup> Ned Block: „On a Confusion about a Function of Consciousness“. In: Block, Flanagan, Güzeldere (eds.): *The Nature of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press, S. 377-415. (Der Band enthält Kritiken verschiedener Autoren und einen „Open Peer Commentary“ des Autors.)

<sup>102a</sup> Vgl. NS III, 333, 938, 1009 (Nr. 89).

<sup>103</sup> Jean-Paul Sartre: *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris, Gallimard, 1940, S. 18 ff.

tion': „Nous sommes, en effet, placés dans l'attitude de l'observation, mais c'est une observation qui n'apprend rien.“<sup>104</sup> So schon Tetens: Im Falle der nachträglichen Apperzipierbarkeit einer vormals unbewussten Empfindung würde man ja „nunmehr in der Vorstellung mehr bey der Sache [...] entdecken, als man schon in der Empfindung bemerkt hätte“.<sup>105</sup> Und dann wäre die Gewahrnehmung keine Aufklärung über das ursprüngliche Phänomen, sondern eine hirnwäscheartige Veränderung desselben, die nicht als Re-produktion (oder Reflexion) eines ursprünglichen Befundes beschrieben werden dürfte. Tetens nimmt – wie viele Philosophen seiner Zeit – an, die Einbildungskraft sei für Gedächtnis-Wiedervergegenwärtigungen zuständig und sagt dann ganz treffend:

Die selbstbildende Dichtkraft kann bey der Reproduktion manches anderswohergenommenes hineinbringen, was aus der Empfindung der Sache nicht gekommen ist. Aber alsdenn ist das neue, was wir in dem Bilde lesen, und in der Empfindung nicht antrafen, eine Erdichtung, und wenn sie auch durch einen Zufall mit der Wahrheit übereinstimmt.<sup>106</sup>

Das ist eine wichtige Beobachtung, die mit der Annahme eines vormals unbewussten Empfindens unverträglich ist. Denn (wie wir inzwischen wissen) kann gerade das Merkmal des Bewusstseins nicht durch Reflexion in einen seelischen Befund hineingeraten, in dem es nicht schon gelegen hatte. Und damit wird das *second order*-Modell der Apperzeption schwer beschädigt, ja selbst schon, wie Tetens sagt, der

<sup>104</sup> AaO., S. 21.

<sup>105</sup> Der Passus ist insgesamt bemerkenswert: „Sollte es also nicht wohl an einer Apperceptibilität in dem Bilde, oder in einem Theil desselben gefehlet haben, wo die wirkliche Apperception zurückgeblieben ist? zumal da wir auch, wie schon erinnert worden ist, in solchen Fällen nichts mehr in der Wiedervorstellung eines empfundenen Objekts unterscheiden, als wir nicht schon in der Empfindung unterschieden haben, wo es doch ungemein wahrscheinlich ist, daß in dem zurückgebliebenen Bilde Züge vorhanden sind, die, gehörig ausgezeichnet und wahrgenommen, die Vorstellungen von solchen unbemerkten Beschaffenheiten seyn / würden. Solchen Zügen können wir nun die ideelle Klarheit nicht geben, die sie in der Empfindung nicht hatten. Warum nicht? Es muß ihnen an der erforderlichen bildlichen Klarheit fehlen, sie müssen für sich in der Vorstellung noch nicht apperceptibel seyn. Denn lägen sie schon ausgearbeitet und abgesondert da, so würde es ja nur darauf ankommen, daß wir die Aufmerksamkeit gehörig auf die verwendeten. Da wir sie nicht sehen, auch wenn wir sie suchen, ist es nicht wahrscheinlich, daß sie auch in dieser sichtbaren Gestalt noch nicht vorhanden gewesen sind, und ist es nicht wahrscheinlich, daß sie alsdenn erst sichtbar werden, wenn wir sie wirklich sehen“ (Johann Nicolas Tetens: *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Leipzig, Weidmann, 1777 [Facsimile-Nachdruck Hildesheim-New York 1979], Bd. I, S. 267 f.).

<sup>106</sup> AaO., S. 269.

Gedanken einer gleichsam virtuellen ‚Apperceptibilität‘ der Empfindung. Sartre sagt: Es gibt keine Virtualität im Bewusstsein, es gibt Bewusstsein von Virtualität; nicht mein Bewusstsein ist dunkel, es gibt Bewusstsein von Dunklem.<sup>107</sup> In der Tat, was soll das heißen: Die Klarheit einer Idee war in der bewusstlosen Empfindung schon angelegt, nur war sie da noch nicht explizit? Gewiss kann Gott wissen, was in der ursprünglichen Empfindung lag, ich selbst kann es nur unter der Bedingung, dass einiges Bewusstsein schon der Empfindung lag und nicht erst durch die Gewahrnehmung in sie hineingekommen ist. Der Zirkel in diesem Erklärungsversuch liegt auf der Hand. Gehen wir einen Schritt weiter, so müssen wir sagen, dass Tetens konsequenterweise das dunkle Selbstgefühl mit einer gewissen Bewusstheit hätte auszeichnen und zu einer präreflexivistischen Auffassung/Interpretation desselben gelangen müssen, wie es später Novalis tut. Hier, wenn irgendwo, gibt es jedenfalls einen bedeutenden Wink auf die Unhaltbarkeit des in der britischen Tradition allgegenwärtigen Modells des inneren Sinns bzw. der inneren Selbstbeobachtung.

### VIII. Ein Vorschlag zur Auflösung des Problems, was Existenzbewusstsein mit präreflexiven Selbstbewusstsein zu tun hat

Ich will abschließend nur noch darauf reflektieren, auf welche triftige Intuition sich Novalis verlassen durfte, als er im Selbstgefühl einen Kandidaten zu identifizieren glaubte, der eine untrügliche Existenzgewissheit mit der Präreflexivität dieses Typs von Kenntnis vermittelt. Das können wir nun, glaube ich, erklären. Die These vom Vorrang der Wirklichkeit vor den Denkentwürfen ist ontologisch; sie impliziert die Wahrheit des Realismus. Sie lässt sich aber nur durchführen, wenn das Selbstbewusstsein – als Selbstgefühl wie als Selbstwissen – nicht in der Position eines beobacht- oder beurteilbaren Gegenstandes sich selbst aus der Position des Beobachters bzw. Urteilenden gegenübertritt. Und das ist eine epistemologische These. Beide müssen bei der Lösung *eines* komplexen Sachproblems kooperieren. Etwa so, dass das Sein Realgrund des Selbstbewusstseins und dieses Erkenntnisgrund des Seins ist. Sartre, dessen phänomenologische Ontologie mir seit meinen frühesten Arbeiten über Novalis<sup>108</sup> orientierend vor-

<sup>107</sup> Sartre 1947, S. 382.

<sup>108</sup> Manfred Frank: „Die Philosophie des sogenannten ‚magischen Idealismus‘“. In: *Euphorion* 63 (1969), S. 88–116. Vgl. ders.: *Das Problem ‚Zeit‘ in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*, München: Winkler, 1972. Neudruck (mit Nachwort) Paderborn: Schöningh, 1990.

schwebte, scheint auch zur Lösung des anstehenden Problems hilfreich.

Von dem, was er den ‚ontologischen Beweis‘ des Selbstbewusstseins nennt, fällt ein helles Licht auf die insistente Diskussion, die in Descartes' Nachfolge um die epistemisch ausgezeichnete Art und Weise geführt wurde, wie dem *cogito* seine Existenz früher und ursprünglicher bekannt ist als irgend einer seiner Gehalte.<sup>109</sup> Ich reduziere den Beweis zunächst auf sein Gerüst und trage in einem zweiten Schritt seine epistemologischen Voraussetzungen nach:

1. a) Das Fassen des Gedankens „*cogito*“ impliziert Existenzbewusstsein.
- b) Das *Cogito* ist sich präreflexiv durchsichtig.
- c) Zur Durchsichtigkeit gehört Einsicht in seine Substanzlosigkeit oder ‚Nichtigkeit‘ des Selbstbewusstseins.<sup>110</sup> (‚Nichtig‘ meint hier also nicht *inexistent*, sondern nur *nicht gegenständlich existierend*, so wie *nichts* ja nicht die Negation von *sein*, sondern von *etwas* ist. Der Umfang des Ausdrucks ‚existent‘ ist also weiter als der von ‚gegenständlich‘.)
- d) Aus a und c folgt, dass das Sein des Bewusstseins nicht sein eigenes Sein sein kann, dass es vielmehr parasitär auf einem Sein aufruht, das nicht es selbst ist, aber auf das es vorstellend gerichtet ist.<sup>111</sup>

Der Beweis lässt sich auch allgemeiner führen: Eine 1. These besagt: ‚*Es gibt Erscheinungen* (und das sind immer Erscheinungen *für ein Subjekt*)‘; eine 2. These: ‚Man kann das Sein (von Erscheinungen) nicht auf ihr Erscheinen (also nicht auf ihr Von-einem-Subjekt-vorge-stellt-Werden) reduzieren.‘ Das letztere tun zu können, hatte der Bischof Berkeley mit seiner berühmten Formel ‚*esse est percipi*‘ geglaubt. Sartre zeigt nun, dass bei Selbstanwendung dieser Formel ein infinites ontologischer Regress entstehen würde: denn das *percipi* kann das Sein nur dann fundieren, wenn das *percipiens* selbst existiert. Aber wie sollte es existieren, wenn es seinerseits in Abhängigkeit von einem weiteren *percipi* existierte, welches das Sein letzt-

<sup>109</sup> Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard. S. 16 ff.

Vgl. Sartre 1947, S. 369, 5.

<sup>110</sup> Jean-Paul Sartre: *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendice par Sylvie Le Bon, Paris: Vrin, 1978. Hier: 23. NS II, 273, Z. 31 f.; 113. Z. 30; 250, Z. 19 ff.

<sup>111</sup> Sartre: *L'être et le néant*, aaO., S. 28 u.; Sartre 1947, S. 377 ff.

lich – *per absurdum* – aufs Nichts begründete?<sup>112</sup> (Entsprechendes gilt natürlich fürs Sein des Cogito. Es kann sich letztinstanzlich nur aufs Sein-selbst gründen, nicht auf ein Sich-Erscheinen.) Daraus folgt der vielzitierte (und von Heidegger im *Humanismusbrief* attackierte)<sup>113</sup> „Primat der Existenz vor der Essenz“.<sup>114</sup> Er leuchtet sofort ein, wenn man ‚Essenz‘ mit ‚Wesen‘ bzw. mit ‚Erscheinung‘ übersetzt.

2. Jetzt muss die oben angekündigte bewusstseinstheoretische Voraussetzung eingeholt werden. Warum kommt denn das präreflexive Selbstbewusstsein überhaupt als Seins-Kandidat in Frage? Zunächst ist das Attribut ‚präreflexiv‘ zu klären. Sartre meint, dass das Bewusstsein nicht auf dem Wege einer reflexiven Selbstthematisierung mit sich bekannt wird, sondern es, aller Reflexion zuvor, schon ist. Die Reflexion ist eine besondere Weise des gegenständlichen Bewusstseins. Sartre nennt es, in Abgrenzung vom Ausdruck ‚conscience‘, durchgängig ‚connaissance‘. In der ‚connaissance‘ ist eines Objekt und ein anderes Subjekt. Und genau eine solche Subjekt-Objekt-Trennung findet im Bewusstsein nicht statt.<sup>115</sup> Darum schreibt Sartre die Genetiv-Präposition ‚de‘ im Ausdruck für das präreflexive *Cogito*: ‚conscience (de) soi‘, in Klammern.<sup>116</sup> Bewusstsein tritt nicht als Paar eines mit noch einem auf („La conscience de soi n'est pas couple“).<sup>117</sup> Seine Selbstdurchsichtigkeit und apodiktische Selbstkenntnis hat auch darum mit seiner Ungegenständlichkeit zu tun, weil ‚wer Objekt sagt, wahrscheinlich sagt‘.<sup>118</sup> Im Selbstbewusstsein ist aber die Totalität des Gehaltes im Nu erschöpfend erfasst, keine Abschattung bleibt späterer Entdeckung vorbehalten.<sup>119</sup> Kurz: Bewusstsein scheint darum

<sup>112</sup> Sartre: *L'être et le néant*, S. 16 ff.

<sup>113</sup> Martin Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit*. Mit einem *Brief über den ‚Humanismus‘*. Bern: Francke, 1947. S. 72 ff.

<sup>114</sup> Sartre: *L'être et le néant*, S. 21, 23; Sartre 1947, S. 385, 4.

<sup>115</sup> Sartre: *L'être et le néant*, S. 19 o.; Sartre 1947, S. 381.

<sup>116</sup> Sartre: *L'être et le néant*, S. 20; Sartre 1947, S. 380 u.

<sup>117</sup> Sartre: *L'être et le néant*, S. 19.

<sup>118</sup> Sartre 1947, S. 369, 6.

<sup>119</sup> Die bloße Wahrscheinlichkeit des Objekt-Gewahrens hängt damit zusammen, dass mir immer auf der Objekt-Seite etwas fehlt, das ich durch jenen *passage à la limite* ideal ergänzen muss. Darum ist keine Objekt-Wahrnehmung adäquat, geschweige apodiktisch. Aber genau diese beiden Charakteristika gelten fürs Subjekt- (oder Selbst-) Bewusstsein: Es ist sich apodiktisch und adäquat gegeben, wobei ‚adäquat‘ heißt: im Nu in allen seinen Aspekten. Allein darum schon könnte Selbstbewusstsein kein Objekt-Bewusstsein sein; und allein darum schon könnte das Subjekt keinen Inhalt haben (oder vielmehr: jeder Inhalt muß ihm *äußerlich* bleiben: auf der Gegenstands-Seite fern von ihm bleiben). Sartre sagt gelegentlich: jedes Objekt sei

selbständig zu sein, weil es sein Sein nicht außer sich hat, sich nicht gegenständlich (von sich) distanziert. Darin genau besteht seine anfängliche Aussicht, die Kandidatur um den Seinsposten für sich zu entscheiden.<sup>120</sup> Der Gehalt eines unmittelbaren Bewusstseins lässt sich von seinem lauterem Bestehen (Sein) nicht abtrennen. Ich *habe* genau dann Lust, wenn es mir so *scheint* (oder wenn wenn mir so *zumute ist*), als hätte ich sie:

Il n'a a *pas* [...] *d'abord* une conscience qui recevrait *ensuite* une affection „plaisir“, comme une eau qu'on colore, qu'il n'y a *d'abord* un plaisir (inconscient ou psychologique) qui recevrait ensuite la qualité de conscient, comme un faisceau de lumière: Il y a un être indivisible, indissoluble – non point une substance soutenant ses qualités comme des moindre êtres, mais un être qui est existence de part en part. Le Plaisir est l'être de la conscience (de) soi et la conscience (de) soi est la loi d'être du plaisir.<sup>121</sup>

Da das Seinsmoment im Bewusstsein also unmittelbar das der Vertrautheit mit sich bringt, sind die Regresse und Zirkel vermieden, die sich ergäben, wenn man das Selbstbewusstsein als einen Sonderfall des Erkennens, also als intentionales Bezogensein auf einen Gegenstand, behandelte, der in diesem besonderen Fall es selbst wäre. In der Tat sagt Sartre, das Problem des infiniten Regress stelle sich „in parallelen Termini für das Sein wie für das Erkennen;“ darum bringe „die Lösung des einen Problems die des anderen mit sich.“<sup>122</sup> So wie die Formel *esse est percipi* die Einlösung des Seins des *percipiens ad calendas graecas* verschieben muss, so würde ein nach dem Modell der Intention geformtes Selbstbewusstsein erst am Sankt-Nimmerleins-Tag eintreten. Denn wenn ich mich reflexiv auf mich zurückbiege, kann ich das, was ich da finde, als Bewusstsein und als *mein* Bewusstsein nur finden, wenn es zuvor schon als solches bestan-

---

„un centre d'opacité pour la conscience“: „il faudrait un procès infini pour inventorier le contenu total d'une chose“ (Sartre: *L'être et le néant*, S. 18). Das Subjekt ist nicht durch Opazität, sondern durch Durchsichtigkeit ausgezeichnet; es kann keinen seiner Aspekte ‚ignorieren‘ (aaO.): es ist mit sich schlechterdings vertraut. Wobei ‚mit sich‘ eben meint: nicht mit seinen Inhalten auf der Gegenstands-Seite – und dazu zählt Sartre auch alles ‚Psychische‘, so wie etwa die Psychoanalyse es untersucht. Dieses Bezogensein auf ein Außer-ihm nennt Sartre des Bewusstseins Transzendenz oder auch – mit Husserl – Intentionalität.

<sup>120</sup> „[...] il suffit qu'il y ait conscience pour qu'il y ait être, à la différence de la connaissance. Car, il ne suffit pas qu'il y ait connaissance pour qu'il y ait être“ (Sartre 1947, S. 383).

<sup>121</sup> Sartre: *L'être et le néant*, S. 21; Sartre 1947, S. 382 f.

<sup>122</sup> Sartre 1947, S. 379, 4. Abschn.; S. 380, 4. Abschn.; Sartre, *L'être et le néant*, S. 19.

den hat. Unmöglich kann, was die Reflexion findet, zuvor unbewusst gewesen und durch die aufmerkende Zuwendung erst bewusst geworden sein. Sonst würde die Reflexion das Phänomen nicht ausleuchten, sondern mit Putz und Stiel erschaffen – eine Situation, die Reflexion von Hirnwäsche ununterscheidbar machte. Kurz: Sartre glaubt, der Falle des Reflexionsmodells von Selbstbewusstsein durch denselben Zug zu entkommen, der die Existenz, das subsistente Sein des Selbstbewusstseins, sicherstellt. Das Seinsmoment hängt in ihm vollkommen an der präreflexiven Selbstdurchsichtigkeit; beide bilden eine „individuelle Ganzheit“, eine fensterlose Monade.<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup> Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, aaO., S. 23, S. 26 o.